学术专论

试论王韬的基督教信仰

段怀清

[摘要] 王韬与来华传教士、教会以及基督教之间的关系，时间上以 1850 年代为中心，尤其集中在 1854—1857 年期间，并以麦都思的去世为时间与信仰上的一个转折点。此间王韬不仅接替其父王昌桂协助麦都思等完成《圣经》翻译，而且还近于重新改写翻译了《宗主诗篇》，积极参与宣教站宣教材料的编写及传播事务，同时还向麦都思提交了一份与自己“受洗”相关的申请书，王韬与基督教之间的关系至此亦达到顶点。但即便如此，撇开当时的社会文化因素，王韬的不断被自我强化的中国文化立场、世俗与知识理性、比较宗教意识、根深蒂固的文人情怀与生活习气，让他始终陷入到基督教信仰与非基督教信仰的夹缝之间，并最终让他完成了一个晚清民间文人信仰追求、怀疑与自我放逐的思想人生之路。

[关键词] 王韬　基督教信仰　受洗
[中图分类号] K252　　[文献标识码] A　　[文章编号] 1002-8587（2011）-02-0022-09

On Wang Tao's Christian Belief

The pivotal period in Wang Tao's relationship with protestant missionaries, the church, and Christianity occurred in the 1850s, especially during the period of 1854-1857. The turning point in his relationship to Christianity was the death of Walter Henry Medhurst. During the period of Wang Tao's involvement he not only succeeded his father as a translator who assisted Medhurst and others in finishing the translation of the Bible, but he also revised, and almost rewrote and translated, Medhurst's *Zongzhu Shipian*, and he actively took part in mission work. During this time, Wang Tao also asked to be baptized and submitted a baptismal application. The application revealed that his connection with Christianity had reached the highest point. Aside from social and cultural factors at that time, Wang Tao's standpoint of supporting the “self-strengthening” of Chinese culture, his worldly and rational knowledge, his awareness of comparative religion, his deep-rooted feelings and living habits of literati placed him in the interstices between Christian belief and non-Christian thought. He eventually completed his intellectual life in pursuit of his belief, with doubt and self-imposed exile as a intellectual in late Qing China.

王韬究竟是否曾经受洗入教一事，被视为王韬研究中的几个焦点问题之一而一直备受关注[①]。在王韬自己所留存下来的中文文献资料中，似难找到他受洗入教的确切证据。但亦有研究者通过对其日记的细读、对教会文献档案的查阅以及对王韬思想的总体考察把握和辨析等，推断出王韬应该加入过基督教，至少对基督教表示过一定程度的好感，或确曾比较深入地参与过教会安排组织的一些事务性工作，譬如译经、编纂宣教小册子、深入内地传教等，甚至还曾接受过作为一个基督徒信仰确立标志性行为之一的施洗[②]。

但亦有不少研究者对王韬的基督教信仰一直持怀疑态度，甚至认为“他的头脑未接受

[收稿日期] 2010-09-15
[作者简介] 段怀清（1966—），男，复旦大学中文系副教授；上海 200433

基督教的最轻微痕迹”[3]。这一观点尤其从王韬晚年有关基督教的论述文献中得到了强有力的回应。甚至亦有人提出，即便找到了王韬曾经受洗入教的确切证据，亦不能说明王韬的基督教信仰的明确坚定，王韬在对待基督教的态度上，并非是一个基督徒的“虔诚”，更多是一个异教徒的“投机”、怀疑或者摇摆不定，甚至晚年的王韬实际上又重回中国意识，疏离甚至完全放弃了一度对他确实产生过吸引的基督教信仰。

上述争论因为哈佛大学韩南 Patrick Hanan 教授的论文《作为中国文学的〈圣经〉：麦都思、王韬与〈圣经〉“委办”本》[4]的刊出似乎可以终止了，原因很简单，在这篇论文中，韩南不仅列举了王韬在 1850 年代曾经参与过的系列宗教活动[5]（主要是作为一个知识分子的宗教活动）——对于晚清中国的一个知识分子异教徒来说，全然不顾时代环境的压力而参与到这些活动中显然是颇为艰难的，甚至是不可能的。更关键的是，韩南找到了王韬当年为申请入教受洗事而写给他的精神导师麦都思（Henry Medhurst，1796—1857）的一封信[6]。尽管此信原文今已不存，只有麦都思的英文译文[7]。但细查此信内容，出自王韬之手的可信度则相当高。而此信在时间上与美国学者柯文所发现的教会中所存王兰卿 1854 年 8 月 26 日登记受洗的时间亦甚为接近。

问题是，王韬申请受洗以及实际受洗固然是他与基督教、教会之间关系的一个重要标志，但这是否就是王韬内心深处或精神生活中的真实、确切而且持久之信仰反映？王韬的基督教信仰除了受洗这一实际行为作为证据之外，是否还能够找到其他相对可靠之证据？换言之，王韬与基督教信仰之间的关系，是否仅仅依靠找寻到的当年曾经受洗申请或受洗登记等文献即可得出确切结论？进一步言之，王韬的基督教信仰之实质或基础究竟是什么？他在选择受洗入教前后又曾经历了怎样的思想矛盾与心灵挣扎？入教是否即意味着叛教——对于儒教信仰的背叛？王韬是否也因此而成为了一个中国文化的背叛者，或者西方宗教信仰（基督教信仰）的虔诚信仰者和实践者？他的基督教信仰是持续一生而再未曾动摇改变的精神追求吗？总而言之，究竟该如何看待王韬的基督教信仰？在中国知识分子对待基督教的选择上，前有明末的吴渔山[8]，后有民初的吴雷川，而王韬的基督教信仰之路，显然是既不同于前者，亦不同于后者，却也是一条带有相当普遍性的中国知识分子对待基督教的信仰之路。

王韬在基督教信仰上所表现出来的矛盾性、复杂性以及摇摆性，不仅历史地记录并反映出晚清知识分子阶层在接触到西方宗教信仰文化时候的尴尬甚至进退失据，也反映出中西文化在晚清碰撞交流之中，究竟是否能够催生出一种全新的非中非西文化或者既中又西文化，也就是所谓的在中西文化之外的“第三种文化”的历史复杂性。

一、《麦都思中文教师之“受洗”申明》

作为韩南教授论文《作为中国文学的〈圣经〉：麦都思、王韬与〈圣经〉“委办”本》附录的《麦都思中文教师之“受洗”申明》，是麦都思 1854 年 10 月 11 日写给伦敦传道会（LMS）的一份报告的附录[9]。（中译见本文末之附录。）如果王韬受洗登记记录是确实的，那么麦都思提交给传道会的这份报告在时间上与之亦甚为吻合——报告提交的时间在登记受洗时间后一个多月。由此亦可断言，1854 年前后，是王韬过去信仰发生动摇、新的信仰在挣扎中逐渐明晰确立的一个关键时期，这一时期以麦都思 1857 年的去世为其下限。失去了麦都思这个对王韬此时的精神生活产生过重要影响的“精神导师”，王韬与基督教之间的关系迅速降温。鉴于此，韩南教授所言“1858 年之后，王韬日记中所出现的与基督教文本有关的记录都是负面的”[10]这句话也就不难理解了[11]。

那么，王韬在这封为“受洗”事而致麦都思的信中究竟写了些什么？如果这封信是真实的，那它无疑是考察 1854 年前后王韬对待教会以及他的基督教信仰的重要文献资料，尤其是在当时王韬日记尚未出版的情况下，这封信实际上成为了王韬向外界有限宣示其当时的

精神信息的重要途径。

这封陈述王韬早年心路历程的书信，自始至终使用的是一种谦恭的语气，而且开篇就提供了两个与王韬自己相关的信息，一是祖籍江苏新阳，二是是年（1854 年）26 岁。而这两条信息均与王韬相符。

紧接着，书信对自己接触到麦都思和基督教福音之前的精神生活作了批判性描述，检讨说自己原本是一个“追名逐利”之徒，既没有培育德性，亦不曾增长见识，且“精神世界模糊一片，而吾之思想认识更是日渐沦落灰暗”⑫。作为一个儒家知识分子，当时却陷入到精神迷茫与空虚境地，找寻不到前进的目标与方向。书信中如此描述申请人自己当时的心灵世界的状态，可能与这种类型的申请在书写格式上的一般套路有关，但如果结合王韬当时日记中所记载的沪上生活，不能说这种检讨全无依据。

而申请人之所以此时会产生这种精神生活中的自省与自救意识，就是因为受邀参与翻译《圣经》，接触到了基督福音和真理。而促成这种自我救赎的强烈要求的，则是王韬当时所经历的一次重病。

值得注意的是，王韬提到了自己在接触到基督教真理之前所接受的儒家教育训练，即所谓“幼承庭训，专注于诗文”，同时亦“坚定信奉儒家学说，对之外的一切全然无知”。申请书信中的这种描述，与王韬《漫游随录》⑬中所描述的那个来到黄浦江畔之前的江南年轻秀才的知识生活与精神生活亦基本一致。但墨海书馆里的《圣经》翻译工作对王韬的心灵世界和精神生活却产生了影响。

接下来一段对于耶稣基督牺牲自我拯救人类的行为所作的阐释，其中不少语句一般信仰者亦耳熟能详，并无多少新意，亦不能反映出王韬此时对于基督教的个人性认知，不过却是信仰者必须申明的个人对于基督教真理的理解⑭。申请书信中值得引起注意的，倒是如下几个句子：“他对天堂与地狱的阐述，并非是借鉴于佛法，而他所阐明的对于良善者来世幸福之尊重，以及对于邪恶者之悲悯同情，则大大弥补了哲学家们思想之缺陷不足”；“对于这一宗教的追随者来说，他们并非只须简单达到一个确定且真诚的追求，他们还必须放弃之前所有危险行为，完全追求一种新的道路，实践各种符合品德的行为，永勿倦怠直至生命终结”。上述表明王韬或者当时中国知识分子在接触理解基督教教义思想时，极容易从一种比较宗教的立场来考察，无论是将基督教教义与佛教思想进行比较，还是与儒家或者道家思想进行比较，尽管这种理解方式并不为传教士们所乐意接受。

或许正是循着上述思路，王韬也曾对来到内地口岸不久的传教士们提出建议，认为传教士在中土传播上帝福音之时，不宜片面诋毁孔子儒家思想，“中国人尊奉孔子为万世师表，因此对他进行歧视性的指责是不合适的”。王韬甚至还向传教士们提出了一个极其危险的建议：“我认为，每一种宗教都有各自玄想与奥义，在此方面不可能每种宗教都能达成一致”。尽管王韬这种建议不可能为传教士们所理解接受，反而会被教会视为“异端邪说”，但却有可能让来华传教士们适当调整他们在中国内地的宣教策略，以适应当地的社会文化环境。而且，王韬的这种比较宗教观，后来在香港时还影响到了理雅各（James Legge，1815—1897），后者甚至从元末刘谧的《三教平心论》中获益多多⑮。此外，申请书信中还提醒传教士们，要注意那些申请入教者的真实精神动机，仔细考察他们的行为与德行，“倘若您，我的引路人，能够检查核实每一位入教者的行为动机，以及他们的信仰是否坚定如恒，这样所有的隐秘动机都可以大白于天下”。类似建议，应该说与王韬当时的思想实际基本一致。

作为为自己受洗事而向精神导师所写的一封申请书，这封书信中的相当内容却是在向传教士或教会提建议。这一现象同样值得关注。除上述建议外，另有两条建议相信对来华传教士及差会亦不无启发，一是王韬认为明季天主教东传，之所以能够在中国获得成功（王韬认为要比当时新教在沪传播成功），一个关键因素，就是当时传教士所采取的在知识分子和士大夫阶级中积极传播并获得支持的宣教策略，从而让基督教教义思想得到了更有效的本土阐释，并因此而获得了自上而下的传播便

利，即实现所谓的知识分子—基督徒或者儒者—基督徒的“归化”目标⑯。“彼时基督教广泛传播，其信徒亦众，不过有些睿智出色的学者帮助了教义之传播，并让那些反对者哑口无言”。而晚清基督教来华传播，实际上在官府、民众以及知识分子三个层面，都遭遇到反感抵制，其宣教的社会情感心理与舆论环境，要比明代不利得多。也因此，王韬在这封原本为澄清自己信仰的申请书信中，向传教士们又提出了另一条建议，那就是要找到合适的宣教人，尤其是本土出生同时又能够独立著述并有效传播宣扬基督福音的宣教人。在王韬看来，基督教在晚清中国传播所面临的困境，主要问题并不在教义思想，而在于传播人的能力水平以及宣教文献资料的文学性。很难说这样的观点仅出自王韬一人，也很难说麦都思不曾对这样的建议有过认同甚至赞许，否则麦都思不会用这种所谓受洗人申请书信的形式，来向自己所属差会传达如此信息。不管上述建议是否为教会所接受，至少有一点可以肯定，那就是这封申请书信的提交人，对于晚清基督教文献中文化过程中的文人参与、文学性与传播效果之间的关联性，给予了高度重视。而这些主张或观点，结合王韬前后日记、书信以及文论等，与其思想大体一致。

概括而言，《麦都思中文教师之“受洗”申明》可以作为王韬 1854 年前后与基督教会之间的关系以及他自己的基督教信仰的一个重要参照，比较全面地反映了王韬当时围绕着基督教信仰以及基督教在中国的传播所展开的初步思想，甚至可以为登记在册的王兰卿“受洗”记录提供一份精神思想担保。

二、《宗主诗篇》、《野客问难记》及其他

可以肯定的是，尽管王韬并非 1850 年代在墨海书馆协助传教士们进行翻译工作的唯一口岸文人，事实上，仅查阅王韬日记即可发现，这一时期先后曾担任过传教士中文翻译助手的知名文人还有李善兰、蒋剑人、管嗣复等，但与这些文人所不同者，王韬是这些口岸文人中涉足新教宗教文献翻译最多、时间也最久的协助者⑰。

《圣经》翻译并不是王韬这一时期实际参与的唯一一件与心灵—信仰相关的文学—文化工作，据查与王韬密切相关但在他自己的日记或者相关文献中又未见记载的工作，还有几乎是由他重新改写翻译完成的“颂诗”《宗主诗篇》⑱，以及他撰写完成的一份基督教宣教小册子《野客问难记》⑲。

《宗主诗篇》对于王韬研究的意义有二⑳，一是它可以帮助我们进一步了解王韬这一时期与教会、基督教信仰之间的关系程度与形态，二是它也是王韬所倡议的“文学化”中文《圣经》及相关宣教文献的一个实践范本。王韬究竟采取了怎样的语言策略、文体策略，来落实他的上述倡议，一方面可以从他翻译完成的部分《新约》和全部《旧约》中验证分析，亦可以从《宗主诗篇》中予以考察。

在上述两点启示中，与王韬之基督教信仰最有关联者，当为前者，不过后者亦有不容忽视之价值，那就是在修改本《宗主诗篇》的文体、语言以及相关文学化策略中，可以探究出王韬当时与基督教之间更为个性化的关系形态，以及他内心深处更为隐秘敏感的精神气息。

这部由上海墨海书馆 1856 年刻印出版的《宗主诗篇》，封面正中书“宗主诗篇”四字，右上边书“耶稣降世壹仟捌佰伍拾陆年”，左下边书“江苏松江上海墨海书馆印”。此书无“序”，其中共收颂诗一百六十二篇，除六篇外，其余各篇均有诗题。究其内容，涉及对上帝的赞颂、对基督教义的阐颂、对耶稣基督和圣母玛利亚的赞美、对福音教化与自我修行的肯定赞扬，甚至还包括与儒家家庭伦理思想相关的父子、主仆关系㉑之类的阐明。经过王韬之手的圣歌集《宗主诗章》㉒，与其说是修订，还不如说是一种全新创作，这一点无论是在当时还是后来，都得到了认同。而一些圣歌中所包含的富有中国特色的主题，譬如报答、报应、孝悌、父子关系、主仆关系、认命思想等，似亦可对此作出印证㉓。

此仅以麦都思初译本《养心神诗》中的第二篇“论上帝只一”，与经王韬润饰之后的第三篇“论上帝唯一”来进行比对分析：

《养心神诗》第二首“论上帝只一”
其一：
永远真元万物主，甄陶天地两仪先。
诸皆敬服天公法，六合瞻依至上天。
其二：
上帝常存独一君，担当宇宙主亲肩。
乖违主命无攸能，上主自然福乐焉。
其三：
事主吾人当自尽，敬虔上帝最为贤。
他神菩萨都捐弃，不认为灵不坐禅。
其四：
主乎尊名普万国，假神邪法废颠颠。
平征天下归真道，独王洪钧只一天。

《宗主诗篇》第三篇“论上帝唯一”
上篇：
真元首出肇坤乾，百物甄陶道播宣。
六合瞻依遵至教，群黎敬恪事皇天。
众生攘攘权归一，大造洋洋德已全。
违命弃人刑应及，虔共奉主乐陶然。
下篇：
检身有志贵乎专，敬帝无私最足贤。
祈福何堪来拜偶，养心岂必在参禅。
宏名万国都尊礼，伪法千秋自弃捐。
雨露涵濡怀圣泽，洪钧一气任盘旋。

这里暂且不论王韬的“修改本”在文学化方面的努力与效果，单就对初译本的“忠实”而言，王韬当时不通英语的事实亦是明显的——修改者基本上只能够在初译本的语义基础上发挥自己的文学才能，而不是在英文原文的基础上重新翻译。不过，这种“发挥”，其实一方面表现在语言修辞上，另一方面则是借助于修饰者对于中国传统思想文化之修养，将译文尽可能用一种本土阅读者所熟悉、习惯的接受语言、尤其是思想观念来转换，这从王韬译本中的一些关键词使用上可见一斑。

经过王韬之手而彻底修改的《宗主诗篇》，共计收录162首颂诗。这些颂诗涉及到基督教义的各方面，以及教徒对于教义、上帝、耶稣基督和奉行者之言行的具有高度同一性的解读。要完成对于这样一部颂诗集的修订，显然不是一件一蹴而就的工作。而王韬几乎是自主向初译者麦都思表达了修改意愿，这一方面当然可以视作他实践自己的《圣经》中译本文学化的努力，另一方面亦可说明，他在1850年代中期的基督教信仰，经过《旧约圣经》的翻译以及《颂主诗篇》的修改等与基督教密切相关的工作㉔，在晚清当时上海口岸文人的文化环境与精神环境中，已经得到了初步落实。

而被王韬自己有意无意“遗忘”的与他的基督教信仰有关系的工作，还有他协助麦都思撰写的教义阐释普及读物《野客问难记》㉕。如果说《圣经》翻译、《宗主诗篇》的修改，多少还带有些“协助”“配合”的被动色彩，而《野客问难记》这样一份宣教用的普及读物的编写，则足以表明王韬当时涉足基督教信仰以及在华宣教事务已颇深㉖。

可以肯定的是，在19世纪50年代上半期，诚如“受洗”申明中所言，王韬真实地经历了一次精神信仰上的危机。作为他摆脱这次危机的方式或结果，他申请加入了基督教，并以自己协助麦都思的《圣经》翻译以及其他相关涉及到基督教教义的汉译等工作的方式，进一步加深甚至坚定了自己的基督教信仰，尤其是他与传道会和传教士们之间的精神联系。不过，王韬的上述基督教信仰在麦都思去世之后，显然又经历了一次动摇。这既是他精神信仰选择方面的一次自然回荡，也是他的中国文化立场的“当然回归”。这一“回归”又因为后来协助理雅各翻译中国经典而得到了进一步加强。

如果说王韬此时的基督教信仰或信仰选择带有一定的“投机”色彩，那么可以肯定的是，这次“投机”并没有给他带来多少现实利益，更没有给他的精神生活，带来真正意义上的安宁。他后来在信仰生活上所出现的“信仰反弹”，既有王韬个人特色，又显然带有一定的时代普遍性。

---

①在《弢园文录外编》（陈恒、方银儿评注，中州古籍出版社，1998年9月。）附录一“王韬研究的几个焦点问题”一文中，“王韬是否受过基督洗礼”被列为王韬研究中的第五个焦点问题。

②③参阅 [美] 柯文著，雷颐、罗检秋译，《在传统与现代性之间：王韬与晚清改革》，第 13-16 页，江苏人民出版社，2006 年 12 月。

④⑥⑲论文原题为："The Bible as Chinese Literature：Medhurst，Wang Tao，and the Delegates´ Version，by Patrick Hanan，*Harvard Journal of Asiatic Studies*，Vol. 63，No. 1（Jun.，2003），第 197-239 页。该论文译文刊《浙江大学学报》（社科版）2010 年第 2 期，段怀清译。

⑤王韬与基督教之间的关系，时间上集中于 1850 年代，也就是他受墨海书馆的麦都思之邀请，接替他病逝的父亲王昌桂，担任《圣经》汉译助手的时期。这一时期大概以麦都思的去世（1857 年）为分界，之后王韬与教会以及基督教信仰之间的关系渐入淡漠，1860 年代他在香港，主要工作转入到协助传教士—汉学家理雅各的儒家经典的英文翻译上。

⑦王韬这份受洗申明原文之英译者为谁，尚难确定。韩南教授认为译者可能不是麦都思，而是墨海书馆中其他与王韬往来密切之西人。

⑧王韬曾在其《瀛壖杂志》"晚节末路之难"中，专门提到吴渔山。

⑨⑩韩南教授在致本文作者邮件中特别指出，发现这封英文书信的意义，远在他的"The Bible as Chinese Literature：Medhurst，Wang Tao，and the Delegates´ Version"这篇论文的意义之上。该英文书信由韩南教授提供，特作说明并致感谢。

⑪柯文在其《在传统与现代性之间：王韬与晚清改革》一书"王韬与教会"一节中所列王韬与教会关系发生明显改变的依据，时间上集中在咸丰四年和五年，也就是上述受洗前后。

⑫文中引文，未经说明者，均出自《麦都思中文教师之"受洗"申明》。

⑬关于这段生活，另在《弢园老民自传》以及《送西儒理雅各回国序》（英文本）中亦有相关描述。

⑭在这封书信中，王韬就自己两点曾经的疑惑作了自我说明：一是一个基督徒该怎样理解耶稣基督的自我牺牲行为，二是如何理解并处理好中国传统祖先崇拜、祭祖行为与基督教信仰之间的关系。尽管书信中所作出的解答不一定真实反映了王韬当时的信仰状态，却从一个侧面反映出王韬在走近基督教信仰过程中所遭遇到的问题挑战。

⑮参阅周俐玲、段怀清《理雅各与刘谧〈三教平心论〉》，刊《中国比较文学》2008 年 1 期。

⑯晚清基督教在中国社会传播，最初其教徒以农民、文盲、老人和妇女为多。

⑰李善兰等人协助翻译的，主要是西方自然科学方面的一些文献（即所谓"西学"方面的文献著述）。王韬亦曾参与协助翻译了一些西学方面的著述，但这一时期王韬最主要也最重要的翻译工作，是在协助翻译基督教经典文本。

⑱据信由王韬改写的《宗主诗篇》，原译本名《养心神诗》，由麦都思翻译，在远离中国大陆的巴达维亚刻印出版。哈佛大学图书馆现收藏有《养心神诗》，本文所参考之影印胶片，由韩南教授通过电子邮件发送来，特此说明并致谢。

⑳据韩南教授提供的资料显示，《宗主诗篇》1855 年本已将原名从《养心神诗》更名为《宗主诗篇》。但在 Robert Kennaway Douglas 编目的一份目录中，《宗主诗篇》名为《宗主诗章》，但特别注明此乃《养心神诗》之"修改版"，而且其译者仍为麦都思。不过在伟烈亚力的《在华新教传教士纪念录》（1867 年上海出版）中，明确书名为《宗主诗篇》，并注明麦都思翻译，初版于巴达维亚，后来经过一番"彻底修改"（most thorough revision），在上海于 1856 年以《宗主诗篇》书名再版。不过伟烈亚力犯了一个不大不小的错误：他将《宗主诗篇》中的"篇"字，刻印成了"笃"，但其罗马字母注音为 Tsung choo she peen。

㉑韩南教授认为，《宗主诗篇》中那些明显具有中国儒家思想意识和观念的痕迹，大多与王韬的改写有关。不过需要说明的是，晚清新教来华传教士为了尽快"本土化"，采取了种种"适应中国"的策略，其中就包括在中国传统思想资源中寻找与基督教教义思想能够傅会的语汇观念，而无论是王韬最初在上海协助的麦都思，还是后来在香港以及英国协助的理雅各，他们都是基督教"本土化"或者"适应中国"策略的积极倡导者与实践者。麦都思在儒家思想话语中找寻与基督教教义"相似性"的努力，在中国本土精英知识分子中寻找同情者的努力，与理雅各在比较宗教学的意义上寻找基督教与儒家思想之间的"共同性"的努力，其背后似乎都有王韬的影响在。

㉒大英图书馆藏有一份 1855 年香港版本。其中收录有 81 首赞美诗，另有若干有关三位一体的诗篇。

㉓见《宗主诗篇》第百三十二（《论父子之分》）、百三十三（《论主仆之分》）、百三十四（《论勿报复》）等诗篇。

㉔清咸丰六年（1857 年），上海墨海书馆刻印出版了署名麦都思著的《三字经》，这是一部仿照中文《三字经》而对基督教教义进行普及宣传的宣教小册子。可以肯定这部小册子同样经过了王韬的审阅或修饰。

㉕一直到 1916 年，上海的中国圣教书会还在印刷出版这部署名麦都思编纂的宣教普及读物。

㉖这些事实，与王韬稍后日记中多轻描淡写地提到自己与基督教信仰、宣教站之教务等关系时的状况，存

在明显差异。

附录

麦都思中文教师之“受洗”申明*

王利宾，祖籍新阳[①]，现满怀虔敬之心，特向导师麦都思呈上如此之申明[②]。

本人现年 26 岁[③]，才疏学浅。既未能进德，亦未能增长见识[④]，依然懵懂不觉，且耽溺于追名逐利，无意悔改。我之精神世界模糊一片，而我之思想认识，更是日渐暗淡灰暗。倘若不是死亡惊醒了我的话，我根本不可能得到任何解救。每念及此，我深感畏惧，亦为自己此前之行为种种而深感懊悔。

我幼承庭训[⑤]，专心于诗书经籍；受圣人之训教，跻身于科举仕途，独服膺圣人学说，从未思及其他。恰此时，我父亡故，我受聘补其缺，亦因此得以聆听到真理。尽管只是受聘协助翻译圣经，但我却很快从中发现了自己真心喜欢之真理。

现请允许我向您略述我那一时期的些微心迹。上帝之子耶稣基督降临人世，牺牲自己以拯救他人，并为千秋万世创建一种宗教以引导之，这样整个人类也就有了仰赖之对象，通过上述种种，他确实已经建立起诸多美德。耶稣基督提出了来世报应之说，并教导人们如何拯救灵魂，这样既可赏罚鲜明，亦不会有任何疏漏。他对天堂与地狱的阐述，并非是借鉴于佛法，而他所阐明的对于良善者来世幸福之尊重，以及对于邪恶者之悲悯同情，则大大弥补了哲学家们思想之不足。任何期待进入到他的宗教中者，首要之需莫过于忏悔，对于天主的无限崇敬，弃恶扬善，让圣灵来洗涤更新人心，这些在我们扩大了的生活与对话中早已显现。对于这一宗教的追随者来说，他们并非只须简单达到一个确定且真诚的追求，他们还必须放弃之前所有危险行为，完全追求一种新的道路，实践各种符合品德的行为，永勿倦怠直至生命终结。他们必须认识到自己所犯罪行，并依靠耶稣来赎罪，他们必须承认，他们自己并不拥有任何美德，而且必须依赖耶稣的美德得以拯救。这样，当他们通过自己外在行为来展示内心世界的真诚的时候，耶稣也就会接受他们了。

当我初读《新约》，发现基督是在怎样代罪人受难，为他们赎罪的时候，我彼时对此说心存一些疑虑。窃以为，假若一个人已经越轨，且堵塞良知，那么，只要耶稣去指责批评他们就已经足够了，教导他们并引导他们入正途（小心谨慎地沿着这条道路），直到他死。也就是说，在我看来，他似乎没有必要为了他人而牺牲自己，以便让他们那深重罪孽得以宽恕。一般而言，我们认为，一个人为了成就所谓的善举而采取自尽的极端方式并不适宜，我们又怎么可能期待像耶稣这样的明智之人去做这种事情呢？我曾对此思虑再三，如今，我意识到这种想法其实是不当的。因为耶稣之死并非只是他自己决定之结果，它也是一个遵循上天指命的行为。耶稣还是死了，但他的死并不只是洗刷掉整个世界的罪恶，而且无论当时还是后来的所有信仰者，都对他的苦难感同身受，高度尊重他的教义，认为他宣教之目标，在于拯救我们的灵魂；倘若为实现此目标他承受着肉体之痛，与此同时又承受着难以言说的精神上的痛苦，那么他那广博之美德、无碍之仁慈，也就超越了自然之界限，而且他那深沉之爱与广博之善，亦像世界一样博大；明白了这些，那些信仰他的人，就应当呈现他的感受，进一步向全世界去传递他的福音，这样所有之人均可沾福；因为耶稣是为拯救人类而牺牲的。

而在那些反对基督教的人看来，那些入教之人既不能敬鬼神，亦不能祭祀祖宗，而这些在他们看来，均为天经地义之举。所以他们感到忧虑的是——尽管这些人并不在多数——倘

若他们完全遵从这一新的信仰之要求，那他们从此就会陷入到一个万劫不复之困境之中。对于这一观点可能之回答是，造物主乃唯一当崇拜之对象。那些有生之年行为诚实正直、而在死后变成了智慧灵魂（圣贤）的人，应当得到适当评价，并被树立为效仿之楷模。但要对他们顶礼膜拜，就未必合适。献祭只是为了荣耀上帝的一种仪式，那些离去的祖先不过是些鬼魂而已，我们又怎敢因为祭祀他们而违背适度法则，给自己带来罪恶呢？如果我们这些后人可能追随仿效他们这些榜样、不会辱没这些先人的话，我们就应当实施一切应该之手段，来满足那些离去先人们的要求。徒有其表的空洞仪式，又有什么用呢？

对于上述两个问题，我以前一直心存疑虑，但现在觉得像突有灵光附体一般；倘若不是有隐秘天启之帮助，以及通过我每日之宗教导师的启示中所显示出来的上帝基督之内在教谕引导的话，我又怎么可能做到这一点呢？耶稣在他宣教的事业中，已经将我们应当作为生活准则的十戒传递下来，他也为我们建立起这样一个七日中当有一日用来公共祈祷的准则；在向人们传播其教义学说过程中，他勤勉不怠，在不惜其生命而建立起教义学说的过程中，他忍辱负重无怨无悔。他教导我们要真心敬奉上帝，要侍奉唯一之宗主，且勿三心二意；而且他还教导我们，肉体可灭，灵魂不朽。他的信徒们所编撰的那些著述，深入到事物的真正之源，并打开了最为深奥的隐秘。他们从不停歇地教导人们行善与为人正直之责任，现在十八个世纪过去了，他们的教义学说已经越来越清晰明了，到处受到赞誉。不过，我这里还是有些东西需要向您坦陈。很久以来，这一想法就已经产生了，只不过因为与您关系不是十分密切，所以也就未曾冒昧向您提出。如今，我已决定成为您的信徒弟子，不分彼此，因此，我也就不敢再隐瞒自己的这些想法了。

基督学说自明季入华，迄今已有二百四十年。作为这一信仰在中国传播的第一波，徐光启与其他人一道，编纂了几部有关天文历法的基础著作，这些著述甚至还被允许收藏进皇家图书馆，并名垂青史，而如今被证实这些都成了最初记录的参照。彼时基督教广泛传播，其信徒亦众，不过有些睿智出色的学者帮助了教义之传播，并让那些反对者哑口无言。那么，为什么现如今基督教在中国之传播，却不能够获得如此之类的帮助了呢？难道是现代这些不远万里、漂洋过海来到中土的泰西人士，不曾有利玛窦及其后继者们的聪明睿智？当然这不会是真正的原因所在。真正的原因只可能是，在引导中国人信仰基督教方面，那些传教者并没有能够给予每个人正确的解释。我听说，在不少地方，入教之人大多为无知无能者，既无才智亦乏学识；当被询及基督教义之时，他们亦感困惑，且无法作出正确的答复解释。在安息日，他们亦不过只是随大流、循规蹈矩而已，这样做，不过是为了取悦他们的主顾，并没有任何向上帝祈祷敬奉之意。尽管他们中间可能亦有些人信奉教义，并希望学习，可他们中间又有谁曾通过著述方式，来阐明他们对于这一新信仰的认识，并以此来有别于他人呢？

诚然，在接纳信徒方面，并不应当存在所谓聪慧平庸之分，亦不当有所谓天才愚笨之别，对于信徒而言，只要有一点，那就是能够悔过自新即可。可是，不做任何分别地接纳信徒，而且信徒们各自的性格个性亦受到困扰，而一旦那些有识之士听说了这类事情，他们就有可能在申请入教之前犹豫再三了。过去十年中，为了将基督教引入到中国这一地区，教士们进行了各种不懈努力，不过那些受雇服务于此目的的本土教师们，一般而言并无突出才能，对于经书教义亦不过略知皮毛而已。

于是乎，他们编纂的那些著述，早晨散发出去，还没等到日暮，就已经被弃置于纸篓。一位儒家经典的阐释者说过这样一句话，“言之无文，行之不远”。固然在写作时真实是基本的，但也少不了需要添加一些文采修饰，而且只有将言与文结合在了一起，著述才会出色，也才经得起细读。现如今，基督教的各种著述并非是缺乏绝妙文义思想，而是这些著述的语言行文风格粗鄙，一章尚未读竟，读者业已昏昏欲睡。其中有些著述是用各地方言写成，目的是为了让那些耕夫匠人亦能知晓，但却很少想到，这些著述耗费了不少资财，却收效甚微。以我浅陋之见，无论何时，阐经释义

的著述，无论是那些反复灌输的原理，还是宣示原理的方式，均宜信达，或曰文质彬彬。如果著述能够实现上述这些目标，那些才高八斗的有学之士，就会在上流圈子中夸赞这些著述，而底层社会中的耕夫匠人亦当受此影响。没有必要对这些著述再加以解释说明，它们自会毫无惧色地畅行各地。

要是不嫌我罗嗦的话，我还想再说一点。中国人尊奉孔子为万世师表，因此对他进行歧视性的指责是不合适的。有些所谓的基督徒似乎对孔子亦有兴趣，并声言自己信仰的宗教与孔子学说在原理上是一样的，只是在某些小的方面有所差异而已。而其他人则诅咒孔子的学说，而孔子的思想学说亦均遭误解。我认为，每一种宗教都有各自玄想与奥义，在此方面不可能每种宗教都能达成一致。因此，既不必强求儒教与基督信仰完全一致，亦不必去批评指责儒教。对于每一种宗教，希望都能够择其善而从之。

上述看法，乃我寄居此地之时观察思考之结果。泰西学人慷慨待人，长期聘用华人，并完全信任他们，不过，他们在识人方面却有相当瑕疵：因为那些华人掩盖了他们在此方面的不足，还从中获益。华人们发现了泰西学人们的不足，遂开始欺骗他们。这就出现了大错——那些所谓的诚实之人，其实并不诚实，而那些所谓有美德的人，事实亦非如此。在对待入教一事上，我亦有其他若干想法，不过并不想多展开。我只是满怀真诚地申述自己卑微却真实的想法而已。倘若您——我的引路人，能够检查核实每一位入教者的行为动机，以及他们的信仰是否坚定如恒，所有这样的隐秘动机都可以大白于天下。

如果您觉得我尚可列身于您的教民信徒之间，那就请给予我必要的引导和勉励，这样我就可以在研习宗教中取得适当进步，而我也就能够领略到上天之荣耀，并对耶稣基督之信仰奥义有所了解。有了这种感觉，我就会生而满足、死而幸福了。倘若蒙您善意垂顾不弃，我当乐意来编纂一部有关圣教的著述，有了基督之荣光，此著述当在吾同胞国民之中广为流传，这样他们也就知道了该追随听从什么了。我素怀此愿，不过也乐于听从您的意愿安排。我将自己的想法感受均呈现于您面前，并完全接受您之审查。

＊本书信“Statement of Mr Medhurst´s teacher on Applying for Baptism”由段怀清翻译并加注释。

①王利宾乃王韬之原名。有关王韬籍贯，在陈恒、方银儿评注的《弢园文录外编》“附录一：王韬研究的几个焦点问题”中，王韬的籍贯问题即被列入第一个焦点问题 “王韬的籍贯究竟在何处，历来有元和、长洲、昆山、新阳之说”。而在此“申请”中，“申请人”明确说自己祖籍新阳。这似乎亦可为王韬祖籍新阳说增添又一证据。

②美国哈佛大学韩南教授称，此件中文原文今已不存。

③《弢园文录外编·弢园老民自传》中称“老民以道光八年十月四日生”，即 1828 年，据此可知“申请人”提写此申明时间当为 1854 年。又“老民自传”中称“老民……遂往适馆授书焉，顾荏苒至一十有三年”，而王韬 1849 年首次来沪，翌年旋即受聘墨海书馆，推算提写声明时间亦当为 1854 年。

④《弢园文录外编·弢园老民自传》中，王韬称其祖父王载扬“品端学博”，而其父王昌桂“刻苦自励”，王韬如此言己 26 岁前之精神生活与道德生活之“不堪”，既有与“读书习儒业”的四世家传之对比，似亦有为转入基督教信仰作铺垫之意。

⑤《弢园文录外编·弢园老民自传》亦自称“老民少承庭训，自九岁迄成童，毕读群经，旁涉诸史，维说无不该贯。”